Θαύματα hagiográficos y αὐτόματα de la Edad de Oro
Una adaptación ideológico-cultural

 Pablo A. Cavallero
UBA/UCA/CONICET/ pablo.a.cavallero@gmail.com

Resumen

A partir del mito de la Edad de Oro y de la producción, en ella, de bienes automáticos, se analizan algunas referencias literarias medievales, seleccionadas del género hagiográfico, en las que se producen lo que habitualmente llamamos 'milagros' y que se interpretan como una 'cristianización' de los fenómenos asombrosos de los paganos antiguos. En unos y otros se busca una 'espontaneidad' de bienes que hacen añorar una etapa perdida.

Palabras-clave

edad de oro
automatismo
hagiografía
milagro

Abstract

Starting from the myth of the Golden Age and the production of its automatic holdings, some medieval literary references are analyzed selected from the hagiographic genre. There, what we habitually call miracles appear and are interpreted as a Christianization of the amazing phenomena of the ancient pagans. In each others the spontaneity of those holdings seems to be missing a lost stage.

Key words

Golden Age
automatism
hagiography
miracle

La idea de que puede haber un mundo en el que las cosas se dan sin esfuerzo para el hombre es muy antigua. Posiblemente surge como contraposición a la realidad cotidiana de verse el hombre sumergido en la necesidad del trabajo. Dos culturas que influyen notoriamente en nuestro mundo han presentado esta idea de modo diverso. Por un lado, tenemos el 'paraíso terrenal' ofrecido por la Biblia judeo-cristiana (*Génesis* 2: 8 ss.): allí el Creador había dispuesto para el hombre todo lo que éste pudiera necesitar, sin que precisara esforzarse para ello; pero su propia soberbia lo llevó a la expulsión de ese 'mundo ideal' para ser sumergido en la vida del dolor y del trabajo, en la que los bienes no se le dan αὐτόματα sino elaborándolos, cultivándolos, cuidándolos, con esfuerzo y paciencia, y donde todo conlleva algún grado de dolor (Cf. 3: 15 ss.). Por otro lado, tenemos el mito de la 'Edad de oro' en la cultura griega (*Trabajos y días* 109-122), según el cual los dioses[1]:

1. Todas las traducciones son del autor del trabajo.

Χρύσεον μὲν πρώτιστα γένος μερόπων ἀνθρώπων
ἀθάνατοι ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες.
οἳ μὲν ἐπὶ Κρόνου ἦσαν, ὅτ' οὐρανῷ ἐμβασίλευεν·
ὥστε θεοὶ δ' ἔζωον ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες
νόσφιν ἄτερ τε πόνων καὶ ὀιζύος, οὐδέ τι δειλὸν
γῆρας ἐπῆν, αἰεὶ δὲ πόδας καὶ χεῖρας ὁμοῖοι
τέρποντ' ἐν θαλίῃσι, κακῶν ἔκτοσθεν ἀπάντων·
θνῇσκον δ' ὥσθ' ὕπνῳ δεδμημένοι· ἐσθλὰ δὲ πάντα
τοῖσιν ἔην· καρπὸν δ' ἔφερε ζείδωρος ἄρουρα
αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθονον· οἳ δ' ἐθελημοὶ
ἥσυχοι ἔργ' ἐνέμοντο σὺν ἐσθλοῖσιν πολέεσσιν.
αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψε,
τοὶ μὲν δαίμονες ἁγνοὶ ἐπιχθόνιοι τελέθουσιν
ἐσθλοί, ἀλεξίκακοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων. (Solmsen)

Primeramente hicieron una dorada raza de hombres mortales;
[ellos] como inmortales, estaban en moradas olímpicas;
ellos estaban en tiempo de Crono, cuando reinaba en el cielo;
de modo que como dioses vivían con ánimo despreocupado,
sin fatigas ni miseria y sin la tremenda
vejez encima, siempre iguales en pies y manos,
disfrutaban en banquetes lejos de todos los males;
y morían como domados por el sueño; todos los bienes
tenían: el campo donador de trigo aportaba fruto
por sí mismo (αὐτομάτη), mucho e incorruptible. Ellos, espontáneos,
compartían tranquilos los trabajos con muchos buenos.
Pero dado que esta raza se ocultó bajo tierra,
ellos se perfeccionaron como divinidades puras supraterrenas,
buenos, protectores contra el mal, guardianes de hombres mortales.

Pero con la creación de Pandora como castigo contra Prometeo por haber robado el fuego del cielo, aparecieron los males:

Πρὶν μὲν γὰρ ζώεσκον ἐπὶ χθονὶ φῦλ' ἀνθρώπων
νόσφιν ἄτερ τε κακῶν καὶ ἄτερ χαλεποῖο πόνοιο
νούσων τ' ἀργαλέων, αἵ τ' ἀνδράσι κῆρας ἔδωκαν.
[αἶψα γὰρ ἐν κακότητι βροτοὶ καταγηράσκουσιν.] (Solmsen)

Pues antes vivían sobre el suelo las tribus de hombres
sin males y sin esforzado trabajo
ni enfermedades dolorosas que dan el deceso a los hombres
pues enseguida (αἶψα) los mortales envejecen entre la maldad.

Con una especie de 'doble relato' como el bíblico, tras esta explicación del mal aparece el mito de las edades, según el cual la vida del hombre, por esas maldades, va degradándose, de oro a plata, a bronce, a héroes, a hierro, cada vez con más violencia, más esfuerzo y más dolor.

Esa espontaneidad del paraíso y de la edad de oro –lo αὐτόματον 'que actúa por sí mismo'–[2] se pierde y, entonces, surge la añoranza. Ya en la *Ilíada* aparecen αὐτόματα en el caso de las figuras-sirvientes de Hefesto y de sus trípodes-robots.[3] También Dédalo habría creado estatuas animadas (Platón, *Menón* 97: 2). Hefesto es el dios-forjador, proveedor de autómatas, y Dédalo representa al hombre-forjador, que imita al dios y anticipa al hombre-inventor. Por su parte, el poeta cómico Ferécrates, en su fragmento 130, dice:

2. Cf. Chantraine (1999: 143).

3. Cf. *Ilíada* 417-420 y 376-7 respectivamente. Véase sobre esto Sayar (2012).

> τίς δ’ ἔσθ’ ἡμῖν τῶν σῶν ἀροτῶν ἢ ζυγοποιῶν ἔτι χρεία,
> ἢ δρεπανουργῶν ἢ χαλκοτύπων ἢ σπέρματος ἢ χαρακισμοῦ;
> αὐτόματοι γὰρ διὰ τῶν τριόδων ποταμοὶ λιπαροῖς ἐπιπάστοις
> ζωμοῦ μέλανος καὶ Ἀχιλλείοις μάζαις κοχυδοῦντες ἐπιβλὺξ
> ἀπὸ τῶν πηγῶν τῶν τοῦ Πλούτου ῥεύσονται, σφῶν ἀρύτεσθαι. (Kassel-Austin)
>
> ¿Qué necesidad hay para nosotros de tus labradores o fabricantes de yugos o fabricantes de hoces o herreros o semillas o empalizadas? Pues por sí mismos (αὐτόματοι) los ríos, deslizándose a través de encrucijadas con aceitadas pastas de salsa negra y con masas de Aquiles fluirán abundantemente desde las fuentes de la Riqueza para abrevar en ellas.[4]

En esta imagen de la naturaleza que da por sí misma frutos excelentes se atribuye a Πλούτου, la Riqueza, una valoración especial.[5] Esto se relaciona con la tendencia utópica que suele tener el género cómico en tanto acostumbra presentar situaciones ‘ideales’ o, incluso, alguna fantasía absurda.[6]

Esta automaticidad que deja de ser habitual se convierte entonces en θαῦμα, ‘objeto de maravilla, asombro o admiración’.[7] Joël Thomas ha indagado en la diferencia entre lo ‘extraordinario’ –algo maravilloso que la lógica racional todavía no ha explicado– y lo ‘maravilloso’, aquello que pertenece al ámbito de lo irracional, vinculado a lo sobrenatural y sacro como epifanía de lo que es racionalmente imposible;[8] y señala que el medioevo cristiano “confiscó todos los *mirabilia* en provecho del único Dios”, de modo que lo *miraculosus* proviene de Él y lo *magicus* del diablo como lo *mirabile* del sustrato pagano.[9] Entre todas las cosas maravillosas, ‘milagros’ no explicables por lo natural, están los αὐτόματα, las cosas que se producen ‘automáticamente’, ‘por sí mismas’, y que algunos autores antiguos atribuían a la τύχη, la ‘fortuna’.[10] Otros, como Séneca, racionalizan lo inexplicable: no son milagros, no son signos divinos, sino cosas que el hombre no comprende: el asombro no es, pues, una actitud científica sino la marca de la impotencia humana[11].

No vamos a centrarnos aquí en los hechos prodigiosos o mágicos como podrían ser los de Medea y su carro tirado por dragones alados[12], o los ciclopes o las irregularidades sexuales[13]. Vamos a analizar, en cambio, algunas referencias literarias medievales, seleccionadas del género hagiográfico, en las que se producen lo que habitualmente llamamos ‘milagros’ y que interpretamos como una ‘cristianización’ de los fenómenos asombrosos de los paganos antiguos. En unos y otros se busca una ‘espontaneidad’ de bienes que hacen añorar una etapa perdida.

El género literario más difundido en Bizancio es el llamado ‘hagiografía’, término que engloba a diversos textos dedicados a ‘escribir sobre santos’ o ‘describir santos’, sean ellos una biografía, un relato de martirio, una ’pasión’, un elogio fúnebre, una homilía, un himno, una carta, un relato de traslado de reliquias, un repertorio de milagros, porque de alguna manera, todas estas ‘formas’ transmiten ‘vidas de santos’. Hippolyte Delehaye definió la ‘hagiografía’ como “todo documento escrito, inspirado por el culto de los santos y destinado a promoverlo”[14] y limitó el empleo del término al campo cristiano. En 1906, Richard Reitzenstein propuso utilizar el vocablo ‘aretalogía’ (de *areté*, ‘excelencia, virtud’) para designar todo texto que cuente milagros; esto implicaba no hacer exclusiones formales respecto de esos textos. Para intentar unir esas distintas formas, Michel de Certeau propuso hablar de ‘discurso hagiográfico’, en el que se presentan *virtutes*, es decir, ‘virtudes’ y ‘poderes milagrosos’[15]. Desde un punto de vista cronológico, la hagiografía cristiana tiene

4. Se llamaba ‘masa’ o ‘grano de Aquiles’ a la pasta que daba de comer a sus caballos; de ahí pasó a significar ‘pan selecto’. Cf. Aristófanes *Caballeros* 819, Ateneo 3: 114-5, Ferécrates 137 K-A.

5. Véase Cavallero *et alii* (2003: 194-5).

6. Véase como ejemplo el caso de *Plutos* de Aristófanes en Cavallero (2000).

7. Cf. Chantraine (1999: 424-5).

8. Cf. Thomas (2004: 3-4).

9. Thomas (2004: 10).

10. Así parece en Filemón, Fr. 125 KA, pero distinguiendo la diosa τύχη cuando es favorable, mientras que lo αὐτόματον es un ‘encadenamiento de coincidencias’, un azar en general, como diría Aristóteles en *Física* 197 A. Cf. Bouvier (2004: 186).

11. Cf. Toulze-Morisset (2004: 199-200 y 213).

12. Cf. Elice (2004).

13. Boehringer (2004); Toulze-Morisset (2004: 215).

14. Delehaye ([4]1955: 2).

15. De Certeau (1968: 207).

antecedentes en *Hechos* y en los Evangelios y se remonta al AT (por ejemplo, *Job*). La forma pagana más antigua sería la *Vida de Apolonio de Tíana*, de Filóstrato, que pudo tener antecedentes en el s. I d.C. También el judío helenizado Filón escribió una *Vida de Moisés*.[16] En el género hagiográfico en general convergen diversos antecedentes; empero, en el caso de la 'hagiografía biográfica' es posible que la historiografía antigua haya tenido una impronta muy particular. En su composición no todos los elementos son 'objetivos' ni necesariamente 'históricos': la 'recreación' y el 'recorte' de la 'realidad' o de los datos disponibles siempre está en mano del autor. Pero éste era también un rasgo de la historiografía antigua, claramente vinculada con la retórica. En cuanto a las obras que pertenecen a este género, se considera que el modelo es la *Vida de san Antonio*, de Atanasio de Alejandría (s. III). El género puede ocuparse de anacoretas, de santos rurales, de gente de ciudad, de pseudo-locos, de mujeres, de laicos, de obispos...

Dado que el objetivo de estos escritos es exaltar una figura y su culto y, mediante esto, exhortar a la conversión por la imitación de ese modelo,[17] es frecuente que el relato de las virtudes esté acompañado por la enumeración de hechos asombrosos que prueban esa virtud extraordinaria; algunos añaden al relato un apéndice con milagros, si bien otros minimizan los milagros y acentúan las virtudes.[18]

Esos *mirabilia* tienen diversas formas:

a) los vinculados con la muerte del santo:

» en la muerte misma: en *Eutimio* 21: 412 ss.,[19] el muerto inclina la cabeza, no de costado sino sobre el pecho, y cierra su boca y sus ojos, ante el asombro de todos. Antonio conserva hasta la muerte misma sanos la vista, los dientes, las manos y los pies;[20]

» en el sepelio: Juan el Limosnero es enterrado en una tumba donde los cadáveres yacentes le hacen lugar para honrarlo (58: 7-13);[21] en el traslado de Simeón el loco, se oye una salmodia de ángeles (168: 15 ss.);[22]

» visiones reveladoras en otras personas: en el caso de Juan el Limosnero, Sabino lo ve salir de la sede episcopal y recibir una corona de olivo (60: 1 ss.); "también otro de los que habitan la ciudad de Alejandría vio, en la misma noche en la que también el piadoso Sabino [lo hizo], a todos los mendigos y huérfanos y viudas cargar una rama de olivo y hacer séquito al Patriarca que iba a la iglesia";[23] en el caso de santa Marta, su hijo Simeón estilita el joven la ve entrar a la gloria;[24]

» visiones del mismo santo: santa Matrona, que muere centenaria, percibe una visión de la Virgen en el Paraíso;[25] Juan el Limosnero recibe en sueños la visión de un eunuco resplandeciente, portador de un cetro de oro, quien le anuncia que Dios lo convoca, es decir, le anticipa su muerte (52: 36-38).

b) los vinculados con la tumba del santo:

» la percepción de aromas especiales, 'aromas de santidad';[26] el perfume, en oposición al hedor esperable tras la muerte, es prueba de santidad; por ejemplo, Juan el Limosnero "queriendo, como padre tierno con los hijos suyos, regalar una bendición a aquellos, a partir de las ofrendas y dones que él ha obtenido de Dios, repentinamente (ἐξαίφνης) hizo brotar para todos de su propio sepulcro el curativo aroma de perfumes";[27] también se da en Máximo Causocalibio, aún siete años después de su muerte (Cap. 13);[28]

» exudación de aceite: variante del perfume, aparece en Sansón el Hospedero, que se dedicaba al cuidado de enfermos y curó a Justiniano;[29]

16. Focio incluye el género en *Biblioteca* 96: 198-200, 252-258 y no señala diferencias entre la biografía de un pagano y la de un cristiano. Cf. Rydén (1999: 72-3).

17. Ya Basilio de Cesarea señalaba que el fin del relato hagiográfico es "exhortar a la asamblea a la virtud" (*Homilías* 19, *PG* 31: 509 A). Cf. Brown (1983), Capes (2003). En el caso de Simeón el loco, por ser un σαλός hace cosas inimitables, si bien muchas de esas acciones siguen el modelo de Jesús pero como parodia o antítesis, según Krueger (1996: 113). Véase una comparación entre ellas en Cavallero (2009: 334-5).

18. Goodich (1981: 172 y 174).

19. Cf. Gouillard (1987: 51).

20. Bartelink (1994: 375).

21. Citamos según la numeración de Festugière (1974). Acerca de este tipo de milagros, hay ejemplos similares, al menos en la literatura latina: Tertuliano, *De anima* 51, cuenta que una mujer muerta levanta sus brazos en oración y un difunto se movió para dar lugar a otro; el poema anónimo *Laudes Domini* 30-31 cuenta que una esposa tiende su mano para recibir en el sepulcro a su fiel esposo. Cf. Warburg (2011: 81-2 y bibliografía).

22. También citamos según la página y línea de Festugière-Rydén (1974).

23. καὶ ἕτερος τῶν τὴν πόλιν οἰκούντων Ἀλεξάνδρειαν εἶδεν, ἐν αὐτῇ τῇ νυκτὶ ἐν ᾗ καὶ ὁ ὅσιος Σαβῖνος, ἅπαντας τοὺς πτωχοὺς καὶ ὀρφανοὺς καὶ χήρας ἐλαιοκλάδα βαστάζοντας καὶ τὸν πατριάρχην ὀψικεύοντας εἰς τὴν ἐκκλησίαν ὑπάγοντα. Cf. Festugière (1974, Cap. 60: 30-34); Cf. Cavallero *et alii* (2011: 454-5).

24. Capp. 28-29, Cf. *Acta SS Maii* V 414.

25. *Vita Prima S. Matronae*, I, ed. H. Delehaye, *Acta SS. Nov.* III, pp.790-823. Cf. Mango (1994: 336).

26. Cf. Albert (1990).

27. εὐλογίαν χαρίσασθαι βουληθείς, ἐξαίφνης τὴν τῶν μύρων ἰαματικὴν εὐωδίαν ἐκ τῆς οἰκείας σοροῦ πᾶσιν ἀνέβλυσεν, Festugière (1974), Cap. 60: 46-47; Cf. Cavallero *et alii* (2011: 456-7).

28. Cf. Halkin-Kourilas (1936: 52).

29. Cf. Halkin (1977-8: 15).

- la verificación de prodigios inexplicables; en el caso de Juan el Limosnero, una mujer le había entregado una nota sellada en la que había escrito un pecado inconfesable y, al morir el santo, no sabía qué había ocurrido con ella; tras tres días de oración ante el sepulcro, sale el difunto y le entrega la nota, que había cambiado su texto por un perdón explícito (Cap. 59);
- rechazo de otros cadáveres: la tumba de Tomás de Émesa no acepta el añadido de otros fallecidos;[30]
- la desaparición del cuerpo del santo, que justifica la falta de reliquias y el cenotafio: en el caso de Simeón el loco, los amigos que quieren hacerle un funeral encuentran vacía la tumba (168: 25 ss.); se da también en la monja Teodora de Tesalónica (*BHG* 3: 1739);[31]
- la incorruptibilidad: se verifica durante cuarenta días en Eutimio (23: 462 ss.); también así aparece santa Marta;[32]

c) los realizados en vida:

- curaciones: Espiridón cura al emperador Constantino (Cap. 8);[33] Sansón cura a Justiniano, si bien no instantáneamente.[34] Máximo Causocalibio cura a un bulímico dándole un pan que lo sacia (Cap. 17).[35] También tiene el don de curación Hipacio,[36] quien logra sanar a desahuciados, gente con cataratas y paralíticos,[37] esposas estériles.[38] Antonio también cura a enfermos y endemoniados,[39] incluso a la distancia, con sólo orar.[40] Simeón el loco cura la vista de un campesino (161: 7 ss.). Las incubaciones en santuarios, al modo de las que se hacían en el de Asclepio en Atenas y descriptas cómicamente por Aristófanes en *Plutos*, son bastante frecuentes: por ejemplo, en el santuario de Ciro y Juan, en Menutis de Egipto, o en el de Cosme y Damián, en Constantinopla, o en el de Menas en Alejandría,[41] comparables al actual de Lourdes en Francia; en ellos se producían curaciones *αὐτόματα*;
- resucitaciones: Espiridón resucita a un bebé y luego a su madre (Cap. 9);[42]
- clarividencia de lo contemporáneo o de lo futuro: Hipacio reconoce a un ladrón porque 've' que lo envuelve una serpiente;[43] también prevé la herejía de Nestorio.[44] Espiridón sabe de antemano que un rico pedirá ayuda a un hambriento (Cap. 3), presagia futuras peregrinaciones (Cap. 6), sabe qué piensa su amigo Trifilio (Cap. 14) y sabe que el ganado perdido fue hallado (Cap. 16). Máximo Causocalibio predice la muerte del patriarca Calixto (Cap. 7), conoce el pensamiento ajeno y ciertos secretos (Cap. 10), predice otros hechos (Capp. 12, 15, 19) o revela cosas ocultas (Cap. 23) y conoce un fraude (Cap. 27).[45] Antonio sabe de antemano quién va a visitarlo y también predice su propia muerte.[46] Simeón el loco sabe que una jarra fue envenenada por una serpiente (147: 13 ss), sabe que habrá una peste y que morirán niños (151: 1 ss.), sabe de antemano qué tema teológico van a consultarle (153: 10 ss.), conoce el pecado ajeno (156: 15 ss., 160: 15 ss., 161: 13, 20) y el pensamiento ajeno (156: 15 ss.), sabe que Juan el ermitaño dio un banquete a un comerciante (159: 5 ss.). Juan el Limosnero conoce el pensamiento ajeno (9: 25, 45 ss.). La clarividencia se combina a veces con la palabra 'performativa': Espiridón, por ejemplo, sabe que la adúltera morirá al dar a luz y, al decirlo, se cumple (Cap. 15): "Cuando el piadoso padre dijo esta palabra, la palabra se hizo ley", la mujer muere "siendo castigada de inmediato por el robo del matrimonio y por el engaño";[47] y el adverbio *παραχρῆμα* destaca este *αὐτόματον* de la palabra santa, detalle que retomaremos luego; también en 119: 10, al introducir la orden del santo, dice el relator "teniendo por obra las palabras" *ἔργον ἔχων τοὺς λόγους*, es decir, dándolas por hechas;
- dominio de las fuerzas naturales: Espiridón detiene el río (Cap. 5), frena la sequía y el diluvio (Cap. 2), hace que una cabra hable para delatar al estafador (Cap. 10), que se oiga un coro de ángeles (Cap. 12), que desborde de aceite una lámpara vacía (Cap. 13). En el *Prado espiritual*, un descreído generoso

30. Juan Mosco, *Prado* 88 (PG 87: 2954); Cf. Peeters (1927: 264).

31. Esta μετάθεσις o 'traslación' del cuerpo tiene como antecedentes a Henoc y Elías en *Génesis* 5: 24, pero si es una ascensión al cielo, como la de la Virgen María, se trata de un caso único en la literatura cristiana. Cf. Cavallero-Fernández-Lastra (2009: 203, nota 1).

32. Cf. *Acta SS Maii* V 417.

33. Para la *Vida de Espiridón*, seguimos la numeración de capítulos de van den Ven (1953).

34. *Vida de Sansón el hospitalario* Cap. 8, Cf. Halkin (1977-8: 12).

35. Cf. Halkin-Kourilas (1936: 55).

36. Cf. *Hipacio* 9: 9, 12: 2, 15: 1-2, 27: 48-56, 36: 6, 38: 3-5; Bartelink (1971: 106, 116, 124, 196, 226, 228).

37. *Hipacio* 22: 1-13; Bartelink (1971: 140-1).

38. *Hipacio* 27: 31-37.

39. Cap. 14: 5; Cf. Bartelink (1994: 175).

40. Bartelink (1994: 299).

41. Cf. Longo (2004: 202-4); Delehaye (1991: 63 ss.).

42. En el *Sepulcrum incantatum* de Pseudo-Quintiliano, una madre sueña con su hijo muerto que, similar a los mártires glorificados o transfigurados, aparece como un joven de rostro radiante y sonriente, cuerpo rejuvenecido y embellecido, dulce y benevolente; entonces el esposo y un mago hacen invocaciones para que el muerto quede encerrado en su tumba (Cf. Schneider-Urlacher 2004). La conexión con el milagro de resucitación es por oposición más que por similitud.

43. *Hipacio* 14: 2-4; Bartelink (1971: 122); Cf. 29: 1-3 (p. 198).

44. *Hipacio* 32: 1-2 (p. 210).

45. Cf. Halkin-Kourilas (1936: 48, 49-50, 51-2, 53-4, 57, 59, 61).

46. Bartelink (1994: 301, 363).

47. ὡς δὲ τοῦτον εἶπεν τὸν λόγον ὁ ὅσιος πατήρ, νόμος ὁ λόγος ἐγένετο. [...] παραχρῆμα δώσασα δίκην τῆς τε κλοπῆς τοῦ γάμου καὶ τῆς συκοφαντίας (125: 2 ss.).

encuentra una piedra preciosa en un pescado.[48] Hipacio calma una tormenta y todos quedan secos.[49] Antonio hace que los cocodrilos del canal de Arsínoa no dañen a nadie;[50] cruza un río y sale totalmente seco.[51] Simeón el loco puede sostener brasas en la mano sin quemarse (146: 20), evita la caída de unas columnas ante un sismo (150: 21 ss.), retrasa un parto hasta que la fornicaria confiesa su calumnia (151: 24 ss.), su boca exhala perfume (160: 23);

» modificación molecular de las cosas: Juan transforma estaño en plata (8: 63 ss.) y la miel en oro (Cap. 10); Espiridón transforma oro en serpiente y viceversa (Cap. 4; 109: 25 ss.); Simeón el loco cambia vino en vinagre (165: 1 ss.);
» dominio del cuerpo ajeno: Simeón le seca la mano a un prestidigitador arrojándole una piedra bendecida (150: 10 ss.), sella la boca de un artesano blasfemo (154: 15 ss.) y le ata la lengua a un intendente (156: 22), hace bizcas a unas muchachas calumniadoras (157: 18 ss.), endurece la mano de quien quiere desollar a esclavos (162: 4-5), impide a una adivina hacer su oficio (163: 1 ss.). Espiridón hace tartamudo a un parlanchín desobediente (Cap. 11), hace que unos ladrones queden fijados a la pared con lazos invisibles (Cap. 17), como también quedan petrificados algunos en *Historia monachorum* 6: 30, 8: 40 y en *Historia Lausiaca* 31: 87;[52]
» dominio del demonio: Simeón el loco expulsa demonios (149: 25 ss., 162: 12 ss.) y les impide el paso (157: 5 ss.). Máximo Causocalibio expulsa el demonio de un laico poseso, enviando a otro monje para que lo bendiga, y también cura a un monje por medio de la oración (Cap. 5);[53] Hipacio puede ver y expulsar a los demonios, salvo que el poseso no se arrepienta;[54]
» desafío de leyes físicas: Simeón el loco hace que se quiebren vasijas (163: 9 ss.), que no le crezcan ni el cabello ni la barba (166: 13 ss.), que dos ángeles conversen con él (154: 12). Máximo Causocalibio anda por el aire (Cap. 28);
» disposición de bienes αὐτόματα: Simeón recibe de Dios cuanto dinero precise ἀοράτως, 'invisiblemente' (155: 17); su amigo Juan el ermitaño dispone de un banquete para atender a un visitante, todo ἐκ Θεοῦ (158: 24 ss.), y él mismo lo logra para unos pobladores fieles, a quienes les asegura pan cotidiano (164: 1 ss.). Julián Estilita llena de trigo un granero.[55] Máximo Causocalibio obtiene pan y agua celestiales y hace dulce el agua del mar (Cap. 9).[56] Hipacio hace brotar un manantial y aumentar el trigo.[57] También Antonio hace brotar agua en el desierto;[58] Juan el Limosnero recibe cien *holokótina* milagrosamente de un ente desconocido (Cap. 6);
» invocación de muertos: Espiridón invoca a su hija Irene para averiguar la ubicación de un objeto (Cap. 1);
» transfiguración: Máximo Causocalibio es visto con vestiduras doradas (Cap. 29).[59] Simeón el loco es visto conectarse con el cielo mediante unas esferas de fuego y estar rodeado de un horno encendido (160: 9).

Ante estas cosas, suele decir el narrador que los testigos ἐξέστησαν καὶ φόβος μέγας ἔλαβεν αὐτούς 'quedaron estupefactos y un gran miedo los atrapó' o que τοῦτο ἰδὼν ἐθαύμασα 'al ver esto me asombré',[60] expresiones que destacan lo extraordinario de lo ocurrido. Asimismo, el adverbio ἐξαίφνης 'repentinamente', que hallamos en algún pasaje ya citado, apunta a resaltar lo imprevisible e inesperado, lo αὐτόματον; también destaca la admiración merecida el adverbio παραχρῆμα 'de inmediato' que, por ejemplo, aparece reiteradamente en *Vida de Espiridón*, pero también con otros giros:

> ὡς μόνον ἔκλινεν τὴν κεφαλὴν **παραχρῆμα** ἔλαβεν βοήθειαν (114: 28) "[El emperador] ni bien inclinó la cabeza, inmediatamente recibió la ayuda"; ἅμα δὲ τῷ λόγῳ ἦν ὁ βασιλεὺς σῶος τοῦ πάθους **κατ' αὐτὴν τὴν ὥραν** (114: 32-3) "Junto con la frase, el emperador, en ese mismo momento, estuvo a salvo del padecimiento";

48. Juan Mosco, *Prado espiritual* 185 (*PG* 87: 3057-3061). Este hecho se relaciona con lo que Déroche llama "economía milagrosa", por la cual Dios retribuye con creces la caridad y generosidad del santo. Cf. Déroche (1995: 238 ss.).

49. Cap. 46: 1-5 (p. 272).

50. Bartelink (1994: 177).

51. Bartelink (1994: 297).

52. Cf. Festugière (1060: 146).

53. Cf. Halkin-Kourilas (1936: 47).

54. *Hipacio* 27: 7-13; Bartelink (1971: 186). Véase luego el Cap. 40 donde cura a una endemoniada y a un joven poseso (pp. 236-8); nuevamente en 44: 1-7 (p. 262).

55. *Prado espiritual* 28 (*PG* 87: 2876).

56. Cf. Halkin-Kourilas (1936: 49). Cf. Cap. 30 (pp. 63-4).

57. *Hipacio* 19: 1-7 y 20: 1-3; Bartelink (1971: 134).

58. Cf. Bartelink (1994: 281).

59. Cf. Halkin-Kourilas (1936: 62).

60. *Vida de Máximo Causocalibio*, Halkin-Kourilas (1936: 62 líneas 4 y 26). Un antecedente de este asombro ante hechos físicos vinculados con un poder espiritual aparece en los relatos de martirios; en este aspecto podemos remontarnos al AT mismo, que en la Spt emplea el sustantivo θαῦμα (*IV Macabeos* VI 11, 13; IX 26; XVII 16) para describir el asombro y admiración que la resistencia de los mártires judíos despierta entre los torturadores.

> διόπερ εὐθὺς ὀργίλῳ τῷ βλέμματι εἶπεν τῷ εὐξαμένῳ, ἔργον ἔχων τοὺς λόγους· «Φιμώθητι σύ, τῆς παρακοῆς ἐργάτα». καὶ γέγονεν παραχρῆμα ὡς εἶπεν ὁ δίκαιος (119: 10 ss.) "Por eso, enseguida, con mirada enojada, dijo al que oraba, teniendo por obra las palabras: 'Cierra la boca, tú, operador de la desobediencia'. Y sucedió de inmediato como dijo el justo", refiriéndose al diácono parlanchín a quien Espiridón hace callar;
>
> ὡς δὲ εἶπεν ὁ δίκαιος ἐν τῇ καρδίᾳ τὴν ἀόρατον εὐχὴν τῷ πάντα ἐφορῶντι τὰ κρύφια Θεῷ καὶ ἀρχηγῷ τῆς παστάδος καὶ νυμφίῳ θείῳ τῆς ἁγίας παρθένου ἐκκλησίας, παραχρῆμα λαμβάνει πλεῖον ἡλίου φέγγος ὁ λύχνος (121: 17 ss.): "Cuando el justo dijo la invisible oración, en su corazón, a Dios que ve todo lo oculto y es príncipe de la alcoba nupcial y divino esposo de la santa Iglesia virgen, de inmediato la lucerna toma más luminosidad que el sol";
>
> ἡ γὰρ ἀθλία ἐκείνη ἐν τῷ ἰδίῳ οἴκῳ τίκτουσα τὸ παράνομον βρέφος σὺν τῇ ἀποβολῇ τοῦ ἀδίκου φόρτου ἐκβάλλει καὶ τὴν ψυχὴν συναποθανοῦσα, παραχρῆμα δώσασα δίκην τῆς τε κλοπῆς τοῦ γάμου καὶ τῆς συκοφαντίας (125: 2 ss.): "Pues aquella desgraciada [la adúltera], pariendo en su casa el bebé ilegítimo, junto con el parto de la injusta carga, deja partir también el alma, muriendo al mismo tiempo, siendo castigada de inmediato por el robo del matrimonio y por el engaño", texto que ya citamos parcialmente.

En algún caso el adverbio indica el efecto instantáneo del milagro en otras personas: χαρᾷ μεγίστῃ καὶ ἐκπλήξει ληφθεῖσα πεσοῦσα ἐπὶ τῆς γῆς παραχρῆμα ἀπέθανεν (116: 33 s.) "[la madre del bebé resucitado] presa de gran gozo y perplejidad, cayendo en tierra, murió de inmediato". Asimismo, expresa la respuesta inmediata del santo a una buena inspiración: ποιεῖ δὲ τοῦτο εὐθέως ὁ καλὸς ποιμὴν ὅπερ συνεβούλευσεν ὁ ἄριστος διάκονος, καὶ λαμβάνει παραχρῆμα ὁ τοῦ Θεοῦ θεράπων Σπυρίδων (116: 26 ss.): "Hace esto enseguida el buen pastor, lo que le aconsejó el excelente diácono; y el servidor de Dios, Espiridón, de inmediato se hace cargo"; en este caso está duplicado por el empleo de εὐθέως 'enseguida', como εὐθύς en el pasaje de 119: 10 ss., que citamos poco más arriba. Y el milagro ocurre enseguida porque, como dice el diácono Artemidoro, Cristo ἕτοιμός ἐστιν ἀόκνως τὰς αἰτήσεις τῷ θεράποντι παρέχων "está dispuesto a procurar sin tardanza (ἀόκνως) al servidor sus pedidos" (117: 13-4).

También este adverbio εὐθέως expresa lo αὐτόματον del milagro, en el sentido de que éste es logrado inmediatamente por el santo intercesor. Así tenemos:

» Ποτὲ λιμοῦ κατέχοντος τὴν Κυπρίων νῆσον ἀνομβρίας γεγενημένης ᾔτησεν ὁ ἅγιος ὡς φίλος παρὰ φίλου δοῦναι τὸν Θεὸν τὴν δωρεὰν τῶν ὑδάτων, ἵνα φύγῃ ὁ λιμὸς καὶ ζήσωσιν ἅπαντες. εὐθέως δὲ ὁ φίλος καὶ Θεὸς καὶ Κύριος τῷ φίλῳ αὐτοῦ καὶ θεράποντι παρέσχεν τὴν αἴτησιν (106: 5 ss.): "Cierta vez, embargando el hambre a la isla de Chipre, habiendo sequía, pidió el santo, como un amigo a un amigo, que Dios concediera la merced de las aguas, para que el hambre huyese y todos vivieran. Enseguida, el Amigo y Dios y Señor accedió a la petición de su amigo y servidor";

» ὡς δὲ ταῦτα μετὰ πίστεως εἶπεν, παύει εὐθὺς λοιπὸν ὁ τῶν ὅλων Θεὸς καὶ δεσπότης τὸν ὄμβρον καὶ δείκνυσιν εὐθὺς καθαρὸν τὸν τὸν ἀέρα, ὥστε καταυγάζεσθαι σφοδρῶς τοῖς ἄστροις τὸν οὐρανόν (106: 17 ss.): "Como dijo esto con fe, enseguida, el Dios y Amo del universo hace cesar de ahí en más la lluvia y muestra enseguida puro el aire, de modo que el cielo resplandecía fuertemente por los astros";

» βακτηρίᾳ ὄντως τοῦ σταυροῦ ὁ δίκαιος ἐδίωξεν τὸν λύκον, [...] εὐθέως δὲ ἀνίστατο ὁ βασιλεὺς οὐ πόνον ἔχων οὐ μέριμναν οὐ λύπην οὐ τὰ τῶν ἰατρῶν κατὰ συνήθειαν φάρμακα (114: 15 ss.): "Con el bastón que era realmente de la cruz, el justo expulsó al lobo [...] Enseguida se levantó el emperador, sin tener dolencia ni preocupación ni pena ni los remedios habituales de los médicos";
» οὐ γὰρ τυραννὶς ἦλθεν ἀλλ' ἐπὶ σωτηρίας, οὐδὲ τέχνης συνέργεια δι' ἀνθρωπίνων φαρμάκων, ἀλλ' ἦλθεν εὐθέως οὐρανία χάρις τὴν σωτηρίαν καὶ τὴν ἴασιν τῷ πάθει παρέχουσα (114: 28 ss.) "Pues [la cura] no vino como una tiranía, sino para salvación, ni como colaboración del arte mediante remedios humanos, sino que vino enseguida la gracia celestial, proveyendo al padecimiento la salvación y la curación".

En el pasaje ὁ δὲ πένης εἶπεν εὐθὺς ἐξ ὅλης τῆς διανοίας· «Ὦ φιλίας βοηθὸς ἡ κρίσις τοῦ δεσπότου ὕδωρ φέροντος καὶ τινάσσοντος νέφη, ὢ βελῶν ἰσχὺς πολέμου ἡμερινοῦ, ὢ πῶς ἤκουσεν ὁ Θεὸς στενάζοντος τοῦ φίλου καὶ ταχεῖαν ἔπεμψεν τὴν βοήθειαν (107: 28 ss.) "El pobre dijo enseguida, desde su completo entendimiento: '¡Oh, ayuda de la amistad, juicio del amo que aporta agua y sacude nubes; oh, fuerza de los dardos de una lucha diaria; oh, cómo escuchó Dios al amigo que se lamentaba y mandó rápida su ayuda!'", el adverbio εὐθύς expresa el efecto instantáneo del milagro en otra persona, mientras que es el adjetivo ταχεῖαν el que señala la inmediatez de la acción milagrosa. Asimismo, cuando Espiridón quiere que la mujer resucitada no recuerde el milagro y Artemidoro transmite el deseo, ἡ δὲ ὡς ἤκουσεν παρ' αὐτὰ τὸν λόγον εἶπεν· «Εἶδον μὲν τὸν ἄνδρα καὶ ἐπίσταμαι τὸν δίκαιον· τί δὲ ἔπαθον ἐγὼ οὐκ ἔχω ἐν καρδίᾳ μου» "Cuando ella escuchó al instante la palabra dijo: —Vi al hombre y conozco al justo, mas yo no tengo en mi corazón qué me sucedió...".

Ese efecto instantáneo en las demás personas aparece también en estos *loci*:

» ἔγνω δὲ ὁ ἡγεμὼν τῆς νήσου, καὶ πιστὸς ὑπάρχων δίδωσιν εὐθέως τὸν φίλον τῷ δικαίῳ ἐλευθερῶν πάσης αἰτίας (111: 4 ss.) "Lo supo [el milagro hecho por Espiridón] el gobernante de la isla y, siendo un fiel, entrega enseguida el amigo al justo, liberándolo de toda culpa";
» ὡς δὲ ἐνόησεν ὁ ξένος τοῦ δικαίου τὴν τῆς προγνώσεως τέχνην, ἔδωκεν εὐθέως τὸ λείποντα τῆς τιμῆς καὶ ἔλαβεν ἐκείνην τὴν μαχίμην δούλην ἄνευ βίας προτρέχουσαν τῶν συνδούλων αἰγῶν (118: 30 ss.): "Cuando entendió el extranjero el arte de clarividencia del justo, dio enseguida lo restante del pago y tomó sin violencia a aquella peleadora esclava que corría delante de sus cabras coesclavas";
» ὁ δὲ Τριφύλλιος εὐθὺς προσπεσὼν τοῖς ἴχνεσιν τοῦ ὁσίου πατρὸς Σπυρίδωνος εἶπεν (123: 4 s.): "Trifilio enseguida, cayendo a las plantas del piadoso padre Espiridón, dijo...".

De tal modo, se complementa la inmediatez del milagro obtenido con la inmediatez de un efecto de conversión en el testigo o recipiendario de aquél.

Si bien el santo no es el hijo de un ser divino y de un ser humano, como los héroes antiguos (semidioses), sí se sostiene que él es, culturalmente, el sucesor de los antiguos dioses y héroes locales.[61] Sabemos que los antiguos paganos solían atribuir a un 'héroe' la fundación de una estirpe, de una ciudad y, consecuentemente, el ejercicio de una cierta 'protección' sobre ella.[62] Algo similar ocurre con el santo, quien puede no ser 'fundador' de la ciudad, pero sí genera en ella un 'culto' especial, habitualmente en torno de su tumba y del

61. Por ejemplo, Mango (1994: 322). La importancia de lo 'local' para el culto de los santos se ve, por ejemplo, en que la Italia griega asume el calendario festivo de Constantinopla y sólo le añade las conmemoraciones de santos estrictamente locales, con un mínimo de intrusión de lo latino. Sobre esto véase Follieri (1973).

62. El término griego ha sido vinculado por Boisacq y Frisk con la raíz del latín *servare*, 'preservar, proteger', de modo que contendría la idea de 'protector'. Empero Chantraine (1999: 417 B) rechaza esta idea y vincula la raíz con la del nombre de la diosa Hera, aunque en p. 416 dice que vincular *héros* con *servare* es "teóricamente posible".

santuario que junto o sobre ella se construye, para veneración del santo y multiplicación de los milagros allí comprobados.[63] De tal modo, los héroes antiguos 'reaparecen' cristianizados en los santos. Así también, creemos que los *autómata* y signos utópicos de la Antigüedad pagana aparecen adaptados a una nueva ideología y una nueva cultura: siempre el hombre necesita de un *deus ex machina* que solucione problemas insolubles. Si esto pertenecía, en la Antigüedad griega, al ámbito del mito actualizado en la tragedia o al de una aspiración utópica, en la hagiografía se traslada al ámbito de la fe cristiana: la fe del creyente y la intercesión del santo pueden influir para que Dios opere un milagro; en contraparte, Dios opera algún prodigio αὐτόματον para asegurar la santidad de alguien y la complacencia divina en él, de modo que da a éste la 'autoridad' de intercesor.[64] Lo que en la Antigüedad se presentaba como algo naturalmente inexplicable, intervención (semi)divina espontánea (pensemos en Heracles en el final de *Filoctetes*, por ejemplo) o anhelo utópico, la hagiografía lo presenta como un fenómeno extraordinario sólo atribuible a Dios, que quiere comunicarse con los hombres mediante αὐτόματα para destacar que hay allí algo especial (un santo), o que acepta la intercesión de sus servidores, los que tienen παρρησία ante Él,[65] para conceder a alguien una dádiva especial, no natural, en reconocimiento de la santidad de su servidor. De tal modo, el milagro es una manera de mantener rezagos de aquella era áurea hesiódica, de aquel paraíso bíblico, en que todo era grato, fácil, asequible, y de fomentar la esperanza en su recuperación escatológica.

Recibido: 29 de abril de 2012. Aceptado: 10 de julio de 2012.

63. Es excepcional que no haya milagros en un relato hagiográfico, sobre todo *post mortem*; Cf. Kaplan (2000: 196).

64. A pesar de ello, la presencia del milagro en el relato es muy variable; Cf. Kaplan (2000). La *Historia Lausiaca* 17:2 dice que el milagro es signo de perfección. La *Vida de Antonio* advierte que no hay que vanagloriarse de los milagros, porque expulsar demonios o curar lo hace Dios; Cf. Bartelink (1994: 239). En *Juan el Limosnero* se destaca que todos los milagros son de Dios (8: 79 ss.).

65. Ver por ejemplo θαυμάζοντες τοῦ ἁγίου τὴν παρρησίαν, ἣν ἔχει πρὸς τὸν Θεόν, "admirando la familiaridad que el santo tiene ante Dios", *Vida de Máximo Causocalibio* Cap. 28, Halkin-Kourilas (1936: 62 líneas 14-15). Esta idea es muy reiterada en el caso de Espiridón, de quien se dice expresamente que tiene a Dios como amigo (Cf. Cap. 2, 106: 5 ss. ya citado).

Bibliografía

» Albert, J. (1990). *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*. Paris: École d' hautes études sociales.

» Bartelink, G. (1971). *Callinicos: Vie d'Hypatios*. Paris: Du Cerf.

» Bartelink, G. (1994). *Athanase d'Alexandrie : Vie d'Antoine*, introduction, texte critique, traduction, notes et index. Paris: Du Cerf.

» Boehringer, S. (2004). "'Ces monstres de femmes'. Topique des 'thaumata' dans les discours sur l'homosexualité féminine aux premiers siècles de notre ère", en Bianchi, O.; Thévenaz, O. (eds.), *Mirabilia. Conceptions et représentations de l'extraordinaire dans le monde antique*. Bern: Peter Lang, 75-98.

» Brown, P. (1983). "The saint as exemplar in late Antiquity", *Representations* 2, 1-25.

» Bouvier, D. (2004). "Quand Alexandre et Moïse voient la mer s'ouvrir devant eux, ou quand Voltaire lit Flavius Josèphe. Remarques sur la référence à un miracle juif dans l'historiographie antique", en O. Bianchi-O. Thévenaz eds. *Mirabilia. Conceptions et représentations de l'extraordinaire dans le monde antique*. Bern: Peter Lang, 171-190.

» Capes, D. (2003). "*Imitatio Christi* and the Gospel genre", *Bulletin for biblical research* 13/1, 1-19.

» Cavallero, P. (2000). "Dioses y política económica: función de la utopía en *Plutos* de ristófanes", *AHAMM* 33, 23-36.

» Cavallero, P. et al. (2003). *Πενία. Los intelectuales de la Grecia clásica ante el problema de la pobreza*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.

» Cavallero, P. (2009). "Estrategias de conversión religiosa en *Vida de Simeón*, de Leoncio de Neápolis". En Campagno, M.; Gallego, J.; García Mac Gaw, C. (eds.), *Política y religión en el Mediterráneo Antiguo*, Buenos Aires, UBA, 325-338.

» Cavallero, P. et al. (2011). Leoncio de Neápolis, *Vida de Juan el Limosnero*, edición revisada, con introducción, traducción y notas por P. Cavallero, P. Ubierna, A. Capboscq, J. Lastra Sheridan, A. Sapere, T. Fernández, S. Bohdziewicz y D. Santos. Buenos Aires: Sección Filología Medieval del Instituto de Filología Clásica, FFyL, UBA, (Colección Textos y Estudios Nº 9).

» Cavallero, P.; Fernández, T.; Lastra Sheridan, J. (2009). Leoncio de Neápolis, *Vida de Simeón el loco*, edición revisada, con introducción, traducción y notas. Buenos Aires: Sección Filología Medieval del Instituto de Filología Clásica, FFyL, UBA.

» Chantraine, P. (1999). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots, avec un supplément*. Paris: Klincksieck.

» De Certeau, M. (1968). "Hagiographie", *Encyclopaedia universalis*. Paris, 8, 207-209.

» Delehaye, H. (1955). *Les légendes hagiographiques*. Bruxelles: Société des Bollandistes (orig. 1905).

» Delehaye, H. 1991 (1935). *L'ancienne hagiographie byzantine. Les sources, les premiers modèles, la formation des genres*, conférences prononcées en 1935; textes inédits publiés par B. Joassart et X. Lequeux. Bruxelles: Société des Bollandistes.

» Déroche, V. (1995). *Études sur Léontios de Néapolis*. Stockholm: Uppsala Universitet.

- Déroche, V. (2000). "Tensions et contradictions dans les recueils de miracles de la première époque byzantine". En Aigle, D. (ed.), *Miracle et Karama. Hagiographies médiévales comparées*. Turnholt: Brepols, 145-166.
- Elice, M. (2004). "I draghi alati di Medea". Bianchi, O.; Thévenaz, O. (eds.), *Mirabilia. Conceptions et représentations de l'extraordinaire dans le monde antique*. Bern: Peter Lang, 15-34.
- Festugière, A. (1960). "Lieux communs littéraires et thèmes de folklore dans l'hagiographie primitive", *WS* 73, 123-152.
- Festugière, A.; Rydén, L. (1974). *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le fou et Vie de Jean de Chypre*. Paris: Paul Geuthner.
- Follieri, E. (1973). "Il culto dei santi nell'Italia Greca", *La chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo* (= *Italia sacra* 20-22). Padova, 553-577.
- Goodich, M. (1981). "A note on sainthood in the hagiographical prologue". En *History and theory* 20/2, 168-174.
- Gouillard, J. (1987). "La Vie d'Euthyme de Sardes (+831), une oeuvre du patriarche Méthode", *Travaux et mémoires* 10, 1-101.
- Halkin, F.; Kourilas, E. (1936). "Deux vies de s. Maxime le Kausolalybe, ermite du Mont Athos (s. xiv)", *Analecta Bollandiana* 64, 38-112.
- Halkin, F. (1977-8). "Saint Samson le xénodoque de Constantinople (VIe siècle)", *Rivista di studi Bizantini e Neoellenici* 14-15, 5-17.
- Kaplan, M. (2000). "Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin?". En: Aigle, D. (ed.), *Miracle et Karama. Hagiographies médiévales comparées*. Turnholt: Brepols, 167-196.
- Krueger, D. (1996). *Symeon the holy fool. Leontius' Life and the Late antique city.* Berkeley, University of California Press.
- Longo, A. (2004). "Vite, passioni, miracoli dei santi". En: Cavallo, G. (ed.), *La cultura Bizantina*, vol. I de *Lo spazio letterario del medioevo, 3: Le culture circostanti*. Roma: Salerno, 183-227.
- Mango, C. (1994). "El santo". En: Cavallo, G., *El hombre bizantino*. Madrid: Alianza, 319-351.
- Peeters, P. (1927). "Saint Thomas d'Émèse et la vie de sainte Marthe", *Analecta Bollandiana* 15, 262-296.
- Rydén, L. (1999). "Communicating holiness". En Chrysos, E.; Wood, I., *East and West: modes of communication*. Leiden, Brill, 71-91.
- Sayar, R. (2012). "¿Directivas? Las obras de Hefesto no necesitan directivas. Acerca de un posible indicio de proto-ciencia ficción en *Ilíada* 18: 417-20", *AFC* 24, 113-134.
- Schneider, C.; Urlacher, C. (2004). "Rationnel et irrationnel dans le *Sepulcrum incantatum* du Pseudo-Quintilien". En Bianchi, O.; Thévenaz, O. (eds.), *Mirabilia. Conceptions et représentations de l'extraordinaire dans le monde antique*. Bern: Peter Lang, 99-113.
- Solmsen, F.; Hesiodus (1970). *Theogonia; Opera et dies*. Oxford: Clarendon.
- Thomas, J. (2004). "Mirabilia: tropismes de l'imaginaire antique". En Bianchi, O.; Thévenaz, O. (eds.), *Mirabilia. Conceptions et représentations de l'extraordinaire dans le monde antique*. Bern: Peter Lang, 1-13.
- Toulze-Morisset, F. (2004). "Sénèque s'étonne-t-il dans les *Questions naturelles*?". En Bianchi, O.; Thévenaz, O. (eds.), *Mirabilia. Conceptions et représentations de l'extraordinaire dans le monde antique*. Bern: Peter Lang, 199-220.

» van den Ven, P. (1953). *La légende de S. Spyridon, évêque de Trimithonte.* Louvain: Institut orientaliste.

» Warburg, I. (2011). "Escatología final e intermedia en el poema *Laudes Domini*", En *Sacris erudiri* 50, 71-86.